

Studies in Contemporary Phenomenology

Editorial Board

Chris Bremmers (*Radboud University, Nijmegen*) (Editor-in-chief)
Gert-Jan van der Heiden (*Radboud University, Nijmegen*)
Peter Reynaert (*University of Antwerp*)

Advisory Board

Jos de Mul (*Erasmus University, Rotterdam*)
John Sallis (*Boston College*)
Hans-Rainer Sepp (*Charles University, Prague*)
Laszlo Tengelyi † (*Bergische Universität, Wuppertal*)

VOLUME 14

The titles published in this series are listed at brill.com/scp

Est-ce réel? Phénoménologies de l'imaginaire

Édité par

Annabelle Dufourcq



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Colloque "Est-ce reel ?/Is this real ?" (2013 : Univerzita Karlova) |
Dufourcq, Annabelle, editor.

Title: Est-ce reel? : phenomenologies de l'imaginaire / edited by Annabelle
Dufourcq.

Description: Boston : Brill, 2016. | Series: Studies in contemporary
phenomenology, ISSN 1875-2470 ; VOLUME 14 | "Le projet de cet ouvrage est
né à la suite du colloque "Est-ce reel ?/Is this real ? "qui s'est tenu
à l'Université Charles de Prague en Novembre 2013"—galley. | Includes
index.

Identifiers: LCCN 2016014147 (print) | LCCN 2016016133 (ebook) | ISBN
9789004319721 (hardback : alk. paper) | ISBN 9789004322516 (E-book)

Subjects: LCSH: Reality—Congresses. | Phenomenology—Congresses.

Classification: LCC BD331 .C567 2013 (print) | LCC BD331 (ebook) | DDC
11—dc23

LC record available at <https://lcn.loc.gov/2016014147>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 1875-2470

ISBN 978-90-04-31972-1 (hardback)

ISBN 978-90-04-32251-6 (e-book)

Copyright 2016 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi
and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system,
or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise,
without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided
that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive,
Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Printed by Printforce, the Netherlands

Table des matières

Préface VII

Abréviations VIII

Présentation des contributeurs X

Introduction 1

Annabelle Dufourcq

Venant comme de nulle part 6

John Sallis

Imaginaire et Phantasia. Réflexions sur la phénoménologie husserlienne
de l'imagination 18

Alivertina Hervy

La quasi-époque dans la phantasia et la temporalité spécifique de la
réduction phénoménologique 30

Georgy Chernavin

La temporalité de l'imaginaire : le projeté et l'imprévisible 42

Délia Popa

Le statut de l'image et de l'imagination dans la phénoménologie
généralive 57

Alexander Schnell

Du réel à la friche des images sans originaux : pour une approche
non-catastrophiste de l'hyperréalité 75

Annabelle Dufourcq

Esquisse du schématisme archaïque de la phénoménalisation 100

Istvan Fazakas

Imaginaire et puissance de l'affect : Merleau-Ponty et Grimaldi,
interprètes de l'Esquisse sartrienne 116

Christopher Lapierre

- Présence, disparition et transfiguration de l'image à partir de
la poétique de Gaston Bachelard 134
Jean-Jacques Wunenburger
- Percevoir la beauté du monde 147
Alice Koubová
- Le réel et la parabole 171
Urszula Idziak-Smoczyńska
- L'art en deçà du réel et de l'imaginaire. Remarques sur l'esthétique
inintentionnelle de Henri Maldiney 182
Rudy Steinmetz
- La rencontre imaginaire entre le lecteur et le personnage :
en deçà de l'image 201
Anne Coignard
- L'incarnation imaginaire de l'acteur de théâtre : l'approche
phénoménologique sartrienne du jeu d'acteur 224
Florence Pignarre
- Au croisement du réel et de l'imaginaire : les « ultra-choses »
chez Merleau-Ponty 240
Emmanuel de Saint Aubert
- Phénoménologie de la communication à la limite 259
Yasuhiko Murakami
- Le corps de l'imaginaire : approches de l'institution socio-historique 273
Anne Gleonec
- Index des Auteurs 291

Le statut de l'image et de l'imagination dans la phénoménologie générative

Alexander Schnell

Université Sorbonne (Paris/Abu Dhabi)

Des « idéalistes » (et premiers romantiques) allemands – dont par-dessus tout *Fichte* – jusqu'à Husserl et Fink, la « 'constitution imaginaire' du réel » a toujours exercé un attrait particulier sur la philosophie transcendante. L'objectif principal des présentes élaborations est d'en exhiber le « fondement », lequel fera apparaître la dimension « multi-latérale » (voire : « multi-faciale ») de l'imagination et de l'image (traduisant le « *Bild* » allemand) eu égard, en particulier, à leurs implications « *leiblich* » (sans faire cependant de la « chair » la solution miracle « dépassant » tout clivage entre le « réalisme » et l'« idéalisme »)¹. Cette démarche – consistant à penser ensemble une approche transcendante et une perspective revenant à une certaine idée de « fondation »² – est au cœur de la phénoménologie comprise comme idéalisme *transcendental* parce qu'elle ne constitue rien de moins que l'*accomplissement même* de la philosophie transcendante – sachant qu'à l'inverse, la philosophie transcendante, comme l'insinue entre autres Patočka, n'est manifestement pas réalisable autrement que phénoménologiquement³.

Tout d'abord, il faut justifier la place privilégiée, accordée à l'imagination et à l'image, dans une considération *architectonique* de la phénoménologie (cela ne va nullement de soi, en effet, si l'on sait quel rôle fondamental joue la perception objectivante chez le père fondateur de la phénoménologie) ; et il faut clarifier ce que peut bien vouloir signifier l'idée d'une « constitution imaginaire du réel ». Ces deux aspects, bien que connectés, n'expriment pas la même idée. Pour en dénouer les fils, nous procéderons en deux étapes : en nous appuyant sur les travaux préparatoires de Husserl, nous essayerons dans un premier temps d'expliquer ce qui rend légitime la descente dans la sphère

1 Nous remercions K. Novotný et R. Breur d'avoir attiré notre attention sur la dimension « *leiblich* » de l'imagination.

2 Cela ne signifie nullement que l'on revienne ici au fondationalisme systématique de la tradition métaphysique.

3 Karel Novotný, « Struktur des Erscheinens und endliche Freiheit », in Jan Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, H. Blaschek-Hahn & K. Novotný (éd.), Alber (Freiburg/München, 2000), p. 19.

de l'imagination en deçà de la perception objectivante ; ensuite, nous exposerons la phénoménologie de l'imagination et de l'image dans le cadre d'une phénoménologie générative⁴.

Le rappel des résultats essentiels des analyses husserliennes de l'imagination et de la *phantasia* livrera l'arrière-fond des présents développements sur l'imagination et l'image.

Dans sa thèse de doctorat *Vergegenwärtigung und Bild*, Eugen Fink avait déjà établi que ce n'est pas la perception mais la conscience *imaginante* qui, loin d'être une simple modalité dérivée de la première, distribue les différentes manières dont la conscience se rapporte à l'objet – de telle sorte que les analyses relatives à l'imagination (et à la *phantasia*) remettent en cause, à sa racine, la priorité de l'intentionnalité de la *perception* par rapport à toutes les autres formes de rapports intentionnels (ce qui revient bien entendu à une remise en question de la prééminence de la conscience objectivante en général).

Mais il appartient bien sûr à *Husserl* d'avoir ouvert cette voie en premier. Dans la troisième partie du *Cours* de 1904/05 « *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* » (qui correspond au texte n° 1 de *Husserliana XXIII*), il a d'abord exposé les deux formes fondamentales de la conscience imaginante ; en revenant quelques années plus tard sur cette même problématique, il a montré ensuite que la conscience imaginante impliquait un « dédoublement reproductif » spécifique qui se distingue autant du ressouvenir que de la conscience d'autrui.

4 L'expression « phénoménologie générative » a d'abord été introduite, on le sait, par Anthony J. Steinbock. Même si ses importants travaux recourent sur certains points l'approche ici proposée, la perspective fondamentale n'en est pas moins foncièrement différente. Au lieu d'aborder la perspective « générative » au sens littéral (et étymologique) du terme (cf. la *Krisis* de *Husserl*) qui concerne en particulier, pour Steinbock, le plan intersubjectif et social de la « normalité » et de l'« anomalie », nous entendons le terme de « générativité » dans un sens – toujours fidèle à une perspective résolument phénoménologique – qui souligne l'éclosion et la déhiscence d'un surplus de sens au-delà et en deçà de ce qui est phénoménologiquement descriptible (et mettant en jeu ce que Fichte appelait une « construction génétique » et ce que nous nommons à notre tour une « construction phénoménologique »). Aussi la dimension de la « générativité » ici ouverte précise-t-elle et approfondit-elle le statut transcendantal de la phénoménologie comprise précisément comme « idéalisme transcendantal ». Notre usage de l'expression « phénoménologie générative » s'éloigne ainsi de sa compréhension chez Steinbock (et donc chez *Husserl*) autant que celui de l'expression « phénoménologie constructive » s'éloigne ici de son usage chez Fink.

Sans revenir en détail sur tous les acquis connus de la phénoménologie husserlienne de la conscience imaginante⁵ (à propos de laquelle *Husserl* établit d'entrée de jeu qu'elle relève de l'intuition *sensible* et non pas d'un acte *intellectuel*, et que son porteur est *intériorisé* en elle-même, tandis que pour Brentano, par exemple, l'imagination s'expliquait par un renvoi *partes extra partes* d'un signe présent à un objet absent), il convient néanmoins d'en rappeler les lignes fondamentales (pour autant qu'elles jouent à l'arrière-plan de nos propres développements).

Le premier mérite de la phénoménologie husserlienne de la conscience imaginante réside justement dans l'identification de *différents types* de la conscience *imaginante*. Ce qui les caractérise tous, c'est qu'ils mettent en œuvre des vécus *présentifiants* (*vergegenwärtigend*) – c'est-à-dire qui rendent (de nouveau) présent ce qui a été présent auparavant, mais qui est maintenant absent –, et qui s'opposent de façon évidente aux vécus *présentants* (*gegenwärtigend*) de la *perception* qui, eux, donnent une objectivité de façon *originnaire*. Les deux types fondamentaux de la conscience imaginante sont l'imagination et la *phantasia* (*Phantasie*). Ce qui fonde leur différence, c'est la manière dont ils « mettent en image (*verbildlichen*) » l'objet auquel ils se rapportent. L'appréhension « mettant en image » est à l'œuvre soit au niveau des représentations d'image « externes » (tableaux et photographies) ou « internes » (où un tel « support » extérieur fait défaut) – dans ce cas, *Husserl* parlera d'« imagination » au sens strict –, soit au niveau des représentations imaginantes où n'opère aucune « image », aucune représentation *objective* (quelle qu'elle soit) – dans ce cas, nous avons affaire à la « *phantasia* (*Phantasie*) ».

Concernant l'imagination, *Husserl* introduit d'abord la distinction entre l'image physique (perçue), le « *Bildobjekt* » (l'objet(-image) *apparaissant* en tant que représentant du *Bildsujet*) et le *Bildsujet* » (l'objet représenté ou imaginé, qui, lui, n'apparaît pas). Le point décisif étant que la distinction entre la perception et l'imagination tient essentiellement à une différence *temporelle* (ainsi qu'au caractère d'*irréalité*).

« [L]'apparition de l'objet-image se distingue sur un point de l'appréhension de perception normale, sur un point essentiel qui nous interdit de la considérer comme une perception normale : elle porte en elle-même le caractère de l'*irréalité*, du conflit avec le présent actuel. [...] Ainsi, nous avons ici une apparition, une intuition sensible et une objectivation, mais *en conflit* avec un présent vécu ; nous avons une apparition d'un non maintenant dans le maintenant »⁶.

5 Cf. le chapitre III de notre ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Millon (Grenoble, 2007).

6 Hua XXIII, p. 47 ; tr. fr., p. 86 (c'est nous qui soulignons).

Il y a ici l'amorce de deux temporalités. Dans une première approximation, on peut dire que les caractères de réalité (du maintenant) et d'irréalité (d'un « néant », du non-maintenant) sont la marque d'une différence temporelle qui s'exprime d'abord par une différence *spatiale* : l'imaginé et le perçu s'excluent mutuellement – ils possèdent un emplacement distinct – et, en ces sens, l'imaginé reste tributaire de ce qu'il nie, parce qu'il est disposé en fonction d'un perçu qui l'entoure et dont il se détache.

Dans le cas de la *phantasia*, en revanche, le conflit n'est pas local, mais *total*. Il n'y a pas d'image de *phantasia*, celle-ci est, comme le dit Husserl, *conscience de non-présence* (*Nichtgegenwärtigkeitsbewusstsein*). L'objet perçu et celui de la *Bildlichkeit* de l'imagination est stable, tandis que celui de la *phantasia* apparaît comme un « schème vide » (blème, avec des contours vagues, sans vivacité, sans plénitude, sans force ni intensité). Par ailleurs, il y a une opposition entre la continuité et la constance de l'apparition dans le cas de la perception (et de celle de l'imagination) et la *discontinuité* due à des *changements abrupts* au niveau des apparitions dans le cas de l'apparition de *phantasia*. On constate enfin un caractère « protéiforme », « *intermittent* » et « *variable* » de la représentation de *phantasia* s'opposant à la stabilité fixe de la représentation de l'imagination (et surtout de la perception).

En quoi les appréhensions de *phantasia* se distinguent-elles plus particulièrement (eu égard à leur temporalité spécifique) de celles de la perception et de l'imagination ? Alors que l'imagination s'appuie précisément sur l'objet-image (qui apparaît « dans » le champ visuel de la perception), la *phantasia* (tout comme la perception d'ailleurs) vise son objet d'une manière « directe » (avec la différence, toutefois, que cet objet est complètement irréel dans le cas de la *phantasia*, alors qu'il est réel (*wirklich*) dans le cas de la perception). Et concernant la différence entre l'imagination et la *phantasia*, on peut dire que dans le cas de l'appréhension de l'imagination, quelque chose de « phénoménalement présent », qui apparaît dans la perception, sert de support pour quelque chose d'autre qui apparaît dans l'imagination (à savoir l'objet-image). Nous intuitions le non-présent « au-dedans » de l'apparaissant, mais celui-ci apparaît toutefois à la manière d'un présent. En revanche, dans le cas de l'appréhension de la *phantasia*, il n'y a rien de « présent », il n'y a pas d'objet-image. Nous « vivons » certes des *phantasmata* (c'est-à-dire les contenus sensibles spécifiques de la *phantasia*), mais celles-ci ne constituent rien qui serait là en tant que *présent* et qui opérerait comme porteur d'une conscience de la figuration en image (*Bildlichkeit*). Le rapport au présent *fait complètement défaut* dans l'apparition. Il y a une intuition *immédiate* du « visé » dans ce qui apparaît. Et (ce point est décisif) *l'appréhension objectivante de quelque chose de présent*

ne peut s'effectuer qu'après coup. Ce qu'il faut alors retenir à propos de la première détermination de la temporalité de la *phantasia*, c'est qu'il n'y a pas de *fictum* parce qu'il n'y a pas de constitution d'un objet primaire singulier (autrement dit, il ne se constitue pas d'objet-image non présent comme dans le cas de l'appréhension propre à l'imagination : l'apparition primaire de *phantasia* est en effet *directe*). Et c'est aussi la raison pour laquelle la représentation de *phantasia* ne saurait être « en même temps » que la représentation de perception.

La deuxième détermination de la temporalité de la *phantasia* réside en ceci que la *phantasia* ne possède pas de caractère d'un présent actuel. Cela est dû au fait que le champ de l'apparition de *phantasia* est totalement distinct de celui de la perception. Le conflit ne se joue pas ici au niveau d'une *partie* du champ de la perception, mais *tout* le champ de la perception est en conflit avec *tout* le champ de la *phantasia* ! Ce qui entre en conflit avec la perception *n'est donc pas présent au même titre que le perçu*. À la différence de l'imagination et de la perception, le champ de *phantasia*, lui, ne peut jamais entrer dans l'unité de l'apparition objective. Le champ de *phantasia* n'est jamais « en même temps », nous l'avons déjà dit, que celui de la perception (ou de l'imagination). Nous avons ici une différence temporelle plus fondamentale encore que celle qui fut à l'œuvre entre la perception et l'appréhension de l'objet-image dans le cas de l'imagination : tandis que là, la non-présence s'inscrivait bel et bien dans un rapport de présence global, ici la non-présence exclut toute mise en rapport avec la présence.

Dans ce contexte, la différence phénoménologique originale entre les sensations et les *phantasmata* est la suivante : la sensation résiste au fait de ne valoir que comme image, elle est le « tampon de la réalité » qui manifeste un présent primaire et actuel. Le *phantasma*, par contre, nous l'avons déjà dit, se donne comme non présent, il porte d'emblée le caractère de l'irréel. Et cela est dû au fait qu'il n'y a pas d'institution du *présent* sur les *phantasmata*. La troisième détermination de la temporalité de la *phantasia* consiste alors dans le fait qu'avec la *phantasia*, nous entrons dans le registre non pas d'une temporalité *constituée* (celle caractérisant la perception), mais dans celui d'une temporalité « *constituante* ».

Or, en pensant l'activité de la *phantasia* en deçà de sa reprise réflexive, c'est-à-dire à l'origine fuyante de l'accomplissement en acte (qui ne peut jamais être décrit *comme tel* parce que cela signifierait se placer déjà dans la sphère constituée), Husserl cherche à creuser cette notion d'une « temporalité constituante » qui se manifeste à travers les caractéristiques décrites à l'instant. La clef d'une telle analyse – si jamais elle se trouve dans le *Cours* – nous

est donnée dans le §38⁷. Husserl oppose ici l'étant « présent » et « objectif » de l'imagination, qui est constitué grâce à des « objectivations que la réflexion opère après coup », et qui suppose donc une certaine *médiété*, aux phénomènes *immédiatement constitutifs* de la représentation présentifiante. Cette situation semble paradoxale : les phénomènes à la source d'un objet *présentifié* le constituent de façon *immédiate*, tandis que ceux qui constituent l'objet *présent* nécessitent une *médiation*. Dans l'appréhension perceptive, l'objet perçu n'est *perçu* que s'il s'inscrit dans la forme de la temporalité immanente dont le noyau est le triplet protention-impression-rétention – alors que la *phantasia* appréhende précisément son objet *sans que celui-ci possède cette présence originale* ! Et Husserl d'insister sur l'idée que c'est bien la *réflexion* qui accorde à l'objet « phantasmé » sa présence⁸.

Le deuxième apport décisif de la phénoménologie husserlienne de l'imagination et de la *phantasia* (au-delà de la mise en évidence de leur *temporalité* spécifique et du rôle qu'elle joue dans son rapport à la perception) concerne l'essence même de l'acte imaginant et son rapport à la perception. Alors que, dans les premières élaborations de Husserl, l'imagination était considérée eu égard à un *objet* (présent ou absent) qu'elle « image » d'une certaine manière, les textes de la fin des années 1900 font apparaître que *la conscience est elle-même en mesure – à travers un dédoublement spécifique – de « produire » l'imaginé* (et ce, en absence de tout rapport à des objets externes), sans que Husserl abandonne cependant l'idée que la conscience imaginante est la

7 Voir en particulier Hua XXIII, p. 79 sq. ; tr. fr. p. 112.

8 Les analyses de Husserl relatives à la *phantasia* (et à sa temporalité spécifique) comportent ainsi des éléments « constructifs » à deux égards : d'une part, la *phantasia pure*, du fait d'être privée de tout « représentant » *présent*, ne s'atteste pas, contrairement à l'imagination, d'une manière *directe* – ce qui se laisse appréhender, ce sont tout au plus, pour ainsi dire, les « mouvements » de la *phantasia*. Dans les termes de Richir : la temporalisation en présence des *phantasiai* procède d'une constructivité inscrite dans les phénomènes, dans les coordonnées de l'attestable. Il en est de même, d'autre part, de la *temporalité constituante* de la *phantasia* qui – contrairement à la temporalité de l'imagination qui relève du « rapport global ordonnée » caractérisant la temporalité constituée – requiert à son tour un procédé constructif puisqu'elle ne s'atteste, elle aussi, que d'une manière indirecte. Mais malheureusement, Husserl ne procède pas de façon concrète à de telles constructions – ni même d'une manière implicite –, ce qui laisse indéterminé le statut de cette temporalité constituante sur le plan de la *phantasia*. Concernant la question de la constructivité dans la sphère de la *phantasia pure*, cf. M. Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Millon (Grenoble, 2000) et *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Millon (Grenoble, 2004).

« modification » d'une conscience perceptive. Essayons de comprendre cet état de choses – apparemment – contradictoire.

La nouvelle élaboration de la conscience imaginante est contemporaine (ou résulte peut-être même) d'une nouvelle conception du *ressouvenir*⁹. La découverte décisive à cet égard est celle de la « conscience interne (*inneres Bewusstsein*) ». Quelle en est la signification ?

Husserl fait remarquer que dans tout acte de perception, le regard phénoménologisant peut se tourner soit vers l'acte de perception réflexive qui revient, après coup, sur une perception effective, soit vers la conscience interne *qui n'est autre qu'une CONSCIENCE PRÉ-RÉFLEXIVE, ultime et inconditionnée, accompagnant tout acte qui se porte sur son objet (transcendant ou immanent)*. Si l'on ne trouve, certes, les analyses les plus explicites de cette conscience interne avec ses enchevêtrements entre « impressions originaires », rétentions et protentions – en termes de « procès originaire (*Urprozess*) » et de sa structure en « noyaux » – qu'en 1917/1918 (dans les fameux « *Manuscrits de Bernau* »), il importe de souligner que, déjà dix ans auparavant, Husserl en a livré d'importantes ébauches qui jouaient un rôle capital dans le « tournant transcendantal » de la phénoménologie. Quoiqu'il en soit, ce n'est donc certainement pas l'acte réflexif qui donne à voir la conscience interne, mais, au contraire, c'est la conscience interne qui rend d'abord possible le retour réflexif sur n'importe quel acte.

Le renouveau d'intérêt (après Brentano) porté à la conscience interne s'explique par la remise en question, caractéristique du milieu et de la fin des années 1900, du schéma « appréhension-contenu d'appréhension » que Husserl avait d'abord introduit, dans les *Recherches Logiques* pour rendre compte de la perception d'un objet transcendant. Mais en ce qui concerne la *phantasia*, un autre modèle se révélera plus efficace aux yeux de Husserl : celui du *dédoublement*, précisément, de la conscience imaginante. Que signifie ce « dédoublement » ? On pourrait d'abord penser au dédoublement *réflexif*. Mais il est clair que, dans le cas de la *phantasia*, il ne s'agit pas d'une réflexion. La cathédrale d'Orvieto imaginée en *phantasia* ne se laisse pas ramener à une réflexion sur la cathédrale perçue. Comment concevoir alors le rapport entre l'objet perçu et l'objet imaginé en *phantasia* ?

Husserl répond que l'objet imaginé en *phantasia* est l'objet perçu – mais en tant que « modifié » et « reproduit ». La perception présente (*gegenwärtigt*) un objet – la *phantasia*, nous l'avons vu, le *présentifie* (*vergegenwärtigt*). La présentification caractérisant la *phantasia* n'est ni un *ressouvenir*, ni une

9 Voir ici et dans ce qui suit les réflexions éclairantes de Rudolf Bernet dans *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, PUF (Paris, 2004), en particulier p. 93-117.

reproduction – au sens propre du terme – d'*image*. Elle rend présente une représentation de quelque chose d'absent et dont le statut d'être est *neutralisé* (suspension qui rappelle évidemment celle de l'*époque* phénoménologique, mais qui, en tant que constituant un objet *fictif*, ne s'y identifie pas). Quel est le lien entre cette présentification de la *phantasia* et la conscience interne ? D'abord, concernant la *neutralité* ontologique de l'imaginé en *phantasia*, Husserl établit que c'est précisément grâce à la conscience interne que l'on prend conscience du fait qu'un objet est perçu, imaginé, souvenu, etc. Et c'est cette même conscience interne – qui n'est pas, soulignons-le, un vécu (*Erlebnis*) au même titre que la conscience percevante ! – qui constitue donc cette présentification (*modifiante* et *reproductive*). Plus exactement : l'imaginé en *phantasia* apparaît « pour » la conscience interne comme modification de l'objet perçu, c'est-à-dire comme un acte qui *implique intentionnellement* (*ce qui ne veut pas dire « contient réellement (reell) »*) l'acte perceptif possible dans lequel l'objet peut en droit être donné (à la différence du ressouvenir qui implique intentionnellement l'acte primitif dans lequel l'objet a, de fait, d'abord été donné de façon perceptive). Et, d'autre part, la *phantasia* n'est pas seulement conscience de l'objet présentifié, mais, « dans » la conscience interne, *conscience reproductive* de ce qui fonde impressionnellement cet acte perceptif possible dont nous venons de parler. La conscience présentifiante est ainsi caractérisée par une « médiateur spécifique » qui est véhiculée par cette conscience reproductive et qui n'a plus rien d'une quelconque forme de conscience d'image. Nous voyons ainsi en quoi cette conception est finalement déterminante pour l'abandon du schéma appréhension-contenu d'appréhension. L'« impression » contenue dans la conscience reproductive n'est pas, en effet, un *datum* sur lequel se grefferait une appréhension, mais elle est déjà, de part en part, conscientielle. *Implication intentionnelle, reproduction* de l'impression d'un acte possible, le fait de *ne pas contenir réellement* un acte perceptif originaire et *neutralité* quant au statut d'être – telles sont donc, pour récapituler, les quatre caractéristiques essentielles de la représentation de *phantasia*, dues à la conscience interne.

L'objet de la *phantasia*, quant à lui, est *fictif* – sa « présence » est à la mesure de son caractère *reproduit*. Comparé à un objet perçu, il est bien sûr absent. Mais pour la *phantasia*, il possède bel et bien une forme de présence sous le mode du « quasi » : il est *quasi* présent et c'est en ce sens, et en ce sens seulement, que l'on peut parler de l'objet imaginé en *phantasia* comme d'une « *quasi* perception ». R. Bernet exprime cette idée ainsi : « Contrairement au ressouvenir, il s'agit [...] d'une reproduction qui *produit* la quasi-perception en la reproduisant, et d'une modification qui *crée*, en la modifiant, la perception qu'elle

modifie en une quasi-perception¹⁰. » En effet, la difficulté de la représentation de *phantasia* – et son intérêt et sa richesse –, c'est qu'elle relève à la fois d'une « reproduction » et d'une « production » (d'où le sens spécifique, nous l'avons compris, de son caractère « reproduit »). Reproduite, elle l'est, parce qu'elle exprime une *modification* (d'un objet en droit perceptible). Mais elle *produit* ou « crée » aussi quelque chose (en vertu de la conscience interne) : à savoir cette quasi perception, énigmatique (parce que ne s'appuyant finalement sur aucun *datum* sensible), d'un objet fictif dont le Moi « *phantasierend* » a bel et bien conscience. Mais dans quelle mesure peut-on légitimement parler, dans le cas de la représentation de *phantasia*, d'une absence de contenus sensibles ? Comment le sujet « *phantasierend* » peut-il « quasi percevoir » quelque chose, si une telle quasi perception ne s'appuie sur « rien » ?

C'est là qu'entre en jeu, une fois de plus et de manière décisive, le « dédoublement », grâce à la conscience interne, de la conscience intentionnelle. Lorsque la conscience interne s' imagine, en *phantasia*, un objet effectif, la conscience intentionnelle se dédouble en effet – la conscience reproductive « s'appuyant » donc sur une conscience *imaginée* ! Et comme l'a montré Richir dans *Phantasia, imagination, affectivité, une Ichspaltung, une « scission du Moi »* (ce qui pose d'ailleurs l'épineuse question de savoir s'il y a vraiment « vie » et « vécu » dans le Moi imaginaire scindé¹¹) s'opère en même temps, du côté du Moi, entre la conscience reproductive et celle qui est intentionnellement *impliquée* en elle – scission entre une conscience impressionnelle (la première) et une autre qui ne l'est pas (dans la mesure où, nous l'avons déjà dit plus haut, elle ne l'a jamais été). Et c'est aussi cette scission (enregistrée par la conscience interne) qui, loin de découler du « conflit » entre une perception effective et une représentation de *phantasia*, rend ce conflit d'abord possible.

Quel est, au sein de cette scission, le rapport entre le Moi « réel » ou « effectif » (que Husserl appelle le « *Real-Ich* ») et le Moi « fictif » ou « imaginaire » (le « *Phantasie-Ich* ») ? D'un côté, de par leur scission, ces deux Moi appartiennent à des réalités distinctes – le monde réel n'est pas le monde imaginaire d'un conte ou de n'importe quelle fiction. Mais d'un autre côté, c'est bien *moi* qui « vis » tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre. Comment rendre compte de cette double appartenance d'un seul et même « Moi » ? Comme nous l'avons vu plus haut, cette différence s'explique *temporellement*. Ce qui est ici en jeu, ce n'est rien de moins que le rapport fondamental – quant à leur statut *ontologique* – entre

10 R. Bernet, *Conscience et existence, op. cit.*, p. 111.

11 C'est la réponse à cette question qui ouvre d'ailleurs, dans l'œuvre de Richir, sur une psychopathologie phénoménologique.

le réel et l'imaginaire. De deux choses l'une : ou bien l'on considère que c'est l'unité qui prime et que le Moi peut vivre successivement (ou plutôt : simultanément) dans des réalités différentes sans que cela affecte cette unité ; ou bien l'on prend au sérieux l'idée que le Moi peut mener une « double vie » – qui est en réalité une « multiple vie » : la vie réelle ou effective, et autant de vies imaginaires que le *Phantasie-Ich* « se phantasme » dans des « mondes imaginaires (*Phantasie-Welten*) » – ce qui ferait éclater l'unité du Moi en une pluralité indéterminée. Même si Husserl semble en fin de compte privilégier assez clairement le premier terme de l'alternative (en instituant le « flux absolu de la conscience » en instance constitutive ultime), il n'est pas moins vrai que la *phantasia* joue un rôle constitutif fondamental eu égard à la thèse que la conscience imaginante constitue la matrice de toute forme de conscience de l'altérité.

Les deux aspects les plus importants de cette analyse de la *phantasia* concernent, d'une part, l'idée que le rapport entre *phantasia* et « réalité » ne s'établit pour Husserl qu'après coup, dans la réflexion, et, d'autre part, qu'un dédoublement spécifique (qui, lui, n'est pas réflexif) est à la source de la production de l'imaginé. Or, le premier point reste malgré tout problématique. Tout se passe comme s'il y avait deux registres irréductibles l'un à l'autre : le registre de la *phantasia* et le registre de la perception. Nous verrons au contraire que ces deux registres ne sont pas séparés, mais profondément enchevêtrés. Bien entendu, deux difficultés doivent ici être évitées : premièrement, il ne suffit pas simplement d'affirmer l'existence d'un tel enchevêtrement, mais il faut parvenir à en attester ; et, deuxièmement, il ne faut pas qu'il en découle une contamination du réel par une dimension purement imaginaire ou fantastique, voire fantasmagorique, mais il s'agit précisément de rendre compte du réel en tant que réel. Ces deux objectifs peuvent être atteints par la mise en évidence de la matrice « imaginaire », « schématique » (au sens d'un schématisme transcendantal) de l'intentionnalité – qui est pour nous une façon de réinterpréter et d'approfondir le « dédoublement » dont il vient d'être question.

C'est dans l'œuvre de Richir (en particulier à partir des ébauches d'une refonte de la phénoménologie telle qu'elle est amorcée dans *Phénoménologie en esquisses* (2000)) que la phénoménologie husserlienne de l'imagination et de la *phantasia* a été exploitée pour la première fois eu égard à la possibilité de rendre compte de la « constitution imaginaire » du phénomène, en deçà de toute objectivation et de toute fixation doxique. Réticent à toute forme de « clôture métaphysique », Richir se garde cependant d'emprunter une voie cherchant à clarifier le lien constitutif entre le registre de la *phantasia* et celui de la perception (ainsi que de l'imagination), en faisant valoir une « transposition architectonique » rendant à jamais impossible, pour lui,

d'établir un quelconque lien de « dérivation » ou d'« inférence » entre la base (non le fondement !), c'est-à-dire le registre de la *phantasia*, et sa stabilisation perceptive (ou imaginaire).

Ici, il ne s'agit pas non plus de déroger aux prescriptions méthodologiques qui déterminent les « contraintes minimales » de la phénoménologie. L'objectif poursuivi est plutôt d'essayer de réaliser une *genèse transcendantale* de ce rapport et ce, en observant de façon stricte les contraintes imposées par la phénoménologie, en général, et par la phénoménologie constructive, en particulier. C'est cette *genèse* qui est nécessairement au cœur de tout projet phénoménologique visant à rendre compte de la « constitution imaginaire du réel ». Voyons d'abord de quelle manière la phénoménologie de l'imagination et de l'image exige de considérer à nouveaux frais le statut de la corrélation intentionnelle.

Depuis la parution de l'ouvrage de Q. Meillassoux, *Après la finitude*, un débat largement répandu dans la tradition « réaliste » ou « néo-réaliste » américaine et anglo-saxonne qui rejaillit également sur les recherches phénoménologiques, porte sur la validité et le bien-fondé du soi-disant « corrélationisme ». Celui-ci se définit par la corrélation nécessaire du sujet et de l'objet, rendant impossible l'accès à l'un de ces termes pris isolément. Or, comment comprendre cette nécessité ? Bien entendu, il ne s'agit pas de l'affirmation triviale que tel objet peut devenir l'objet pour une conscience – c'est l'accès au sujet seul ou à l'objet seul qui est précisément impossible. Il s'agit plutôt de l'idée que tout phénomène, pour autant qu'il dévoile le sens de tel apparaissant, renferme irréductiblement un rapport corrélationnel, la fameuse « corrélation noético-noématique » en sa structure eidétique. Or, la question se pose en premier lieu de savoir quel statut accorder au volet noétique de la corrélation. S'il s'agit là d'une structure ouverte par l'épochè définie par Husserl au début des *Méditations cartésiennes* comme « la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi », alors toute la question est de savoir quel rôle et quelle fonction incombent à ce « moi pur » dans la constitution du sens de l'apparaissant. La thèse du « réalisme spéculatif » de Meillassoux est que, pour diverses raisons, ce recours au volet noétique de la corrélation est ou superflu ou incompréhensible – dont témoignent en particulier les « énoncés ancestraux » se prononçant sur l'état de l'univers avant toute conscience et avant l'identification possible d'un tel « moi pur ».

Or, le corrélationisme ne doit pas être abandonné, mais renforcé – et ce non pas malgré, mais en raison même des critiques formulées par les nouveaux réalistes. Un tel renforcement exige de comprendre que la corrélation n'est pas

« externe », situant « sujet » et « objet » dans un rapport *partes extra partes*, mais « interne » (ce qui rapproche l'idée de corrélation d'une perspective à la fois kantienne et fichtéenne : le rapport des termes ici en jeu est un rapport *synthétique*, au sens, précisément, d'une « *synthéticité a priori* » qui se laisse articuler et déployer au sein du champ ouvert par la phénoménologie transcendantale).

Or, pour pouvoir rendre compte de cette « *synthéticité a priori* », il faut prendre toute la mesure du rôle de l'imagination (ou de la *phantasia*) dans sa propre « institution (*Stiftung*) » – ce dont nous trouvons l'amorce moins dans le schématisme kantien que plutôt dans *Erfahrung und Urteil* de Husserl, et l'approfondissement dans *L'institution de l'idéalité* de Richir. Nous nous inscrivons dans cette lignée tout en l'élargissant de nouveau vers un questionnement à propos de la *structure fondamentale de l'intentionnalité elle-même, au cœur de laquelle se situeront précisément l'imagination et l'image en tant qu'« œuvre » des « Leistungen » transcendantales de l'imagination eu égard à sa dimension « leiblich »*. C'est ici que l'imagination transcendantale est ainsi comprise en son sens authentique et intrinsèque (non pas comme une « faculté intermédiaire », mais comme la dimension où s'effectue proprement la légitimation du transcendantal.)

En dehors de cette référence à Richir, une remarque sur le rapport à Levinas s'impose ici également. L'objectif fondamental de l'auteur de *Totalité et infini* consistait à explorer la possibilité d'une connaissance de l'altérité en deçà de la *représentation*, c'est-à-dire en deçà de l'identification et de la restriction au plan de la « *mêmeté* ». Pour Levinas, cela implique une critique de la vérité comprise comme dévoilement et une remise en cause du statut *phénoménal* du connu. Notre projet ici consiste à nous installer sur un plan de l'image qui tient compte des objections levinassiennes adressées à l'*idéalisme* transcendantal, sans toutefois abandonner la perspective d'une *phénoménologie* transcendantale. Aussi nous situons-nous ici aux antipodes de la compréhension de Heidegger de l'image lorsqu'il assimile cette dernière précisément à la *représentation*¹².

Le monde tel que nous le « rencontrons » immédiatement n'est pas le monde perçu. C'est à l'*image (Bild)* – dans son acception bien comprise – qu'incombe la priorité à la fois gnoséologique et ontologique. L'image est, en effet, peut-être le concept le moins inapproprié pour penser le corrélationisme dans son caractère inviolable parce qu'elle permet de contourner les insuffisances propres aux descriptions phénoménologiques qui tournent ici trop court. D'une part, la description de l'intentionnalité en termes de « structure

12 Voir par exemple M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann (Frankfurt/Main, 1980), p. 87 sq.

intentionnelle » caractérisée par sa « bipolarité » (sujet/objet, conscience/monde) est menacée – pour répondre à des questions *gnoséologiques* – par le double risque ou bien d'une fixation sur l'un de ces deux termes, ou bien d'une *ontologisation* de ladite structure elle-même. D'autre part, il convient d'éviter le double écueil consistant à partir soit du *vécu* (certes purifié eidétiquement, mais s'exposant toujours aux difficultés inhérentes à toute forme de psychologie phénoménologique), soit d'un *étant « réel »* dont on ne comprendra jamais comment on y accède ou comment on peut se l'« approprier ».

Or, qu'est-ce plus précisément que l'image ? Nous avons bien entendu conscience du fait que cette notion ne convient que de façon très limitée dans un contexte husserlien. Aussi notre objectif est-il, en réalité, de tirer de l'image – que nous comprenons très précisément comme vecteur des « opérations » transcendantales de l'imagination – la teneur phénoménologique autant que spéculative au regard de la célèbre « définition » que Bergson en a donné dans *Matière et mémoire*, en révisant certes cette dernière sur des points essentiels¹³. Deux points doivent ici être soulignés. Premièrement, l'image exprime l'*écart*¹⁴ « entre » moi et le monde (sachant que cet « entre » ne marque pas une *séparation* mais un *lien*, une mise en *rapport « leiblich »*). Ce que l'image tient inextricablement ensemble, c'est une dimension d'« *intérieurité* » qui est celle du sujet percevant et une dimension de « *transcendance* » qui est celle du perçu : ou, pour le dire autrement, il en va dans ce rapport « imageant » au monde (qui, dans l'*immédiateté* de ce rapport, n'en constitue pas (encore) un « redoublement ») autant d'une « *in-stance ek-stante* » que d'une « *altérité dans la 'mêmeté'* ».

Deuxièmement, et c'est intrinsèquement lié à ce qui vient d'être dit, l'image est *plus* qu'une représentation – si l'on entend par là une simple « image mentale », reflet pâle d'une réalité « extérieure », censée lui préexister ; *mais elle est aussi plus qu'une chose PERÇUE* ! En aucune manière, il n'y a lieu de conférer au monde *perçu* une « réalité » ou une « richesse ontologique » supérieure au registre de l'image (le monde réel ne doit pas être

13 Rappelons que par « image », Bergson entend « une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose – une existence située à mi-chemin entre la 'chose' et la 'représentation' [...] ». Donc, pour le sens commun, l'objet existe en lui-même, pittoresque comme nous l'apercevons : c'est une image, mais une image qui existe en soi », Henri Bergson, *Œuvres*, édition du centenaire, PUF (Paris, 1970), p. 161-162.

14 Cet « écart », Richir insiste souvent là-dessus, caractérise fondamentalement l'expérience *humaine* dans la mesure où *jamais*, dans *aucun* rapport (à quoi que ce soit), nous n'adhérons complètement et entièrement à ce à quoi, précisément, nous nous rapportons.

hypostasié, mais il doit être clarifié eu égard à son statut prétendument « auto-stant (*selbstständig*¹⁵) ». Et du coup, il n'est plus approprié de considérer l'image comme étant « à mi-chemin » entre la représentation et la chose : l'image « est » la « chose », mais la chose qui est « représentée » (absorbée dans son apparaître-à, dans son être-donné-pour). L'image exprime alors effectivement le corrélationisme en son essence *irréductible et intrinsèque*¹⁶. Approfondissons le sens de la différence entre image et chose perçue.

Il y a une sorte de *neutralité* de la perception (qui fait apparaître cette dernière comme une *abstraction*) – ce qui explique par exemple pourquoi l'on a pu se focaliser sur l'excès de l'intuition vis-à-vis de l'intention, de la donation vis-à-vis de la visée. Or, l'excès est en réalité *double* : certes, il y a excès du figurable sur le visé (par exemple, et tout particulièrement, dans le « 'moment' du sublime » chez Richir). Mais il y a aussi excès du vécu sur le perçu. S'il y a excès du « réel » sur le « conscient », il y a aussi excès du « vivre » (en son essence « *leiblich* ») sur l'« objectiver » (à condition, certes, de ne pas prendre ce « vivre » dans un sens psychologique). Ce double excès se laisse formaliser en termes de l'« autre-dans-le-même » – l'« autre » désignant le « réel (*Wirkliches*) » selon son double aspect de l'excès *et* de l'être sur le connaître *et* du penser sur le connaître. Aussi en va-t-il ici, on le voit, d'une remise en cause de la priorité de l'objectivation et de la perception. Nous nommons « ima-gination » le procédé de figuration du réel qui intègre ces *deux* aspects et « image » la manière dont cette figuration s'accomplit concrètement. Développons-en la signification et la teneur.

Concernant l'« ima-gination », ce terme est ici utilisé dans le sens littéral de l'« *Ein-bildungs-kraft* » qui connote plusieurs choses. Tout d'abord, il s'agit d'un pouvoir ou d'une force qui « forme » et « configure » le réel. Ce n'est pas un pouvoir appartenant à un « sujet », mais l'ima-gination a un statut transcendantal « asubjectif ». Aussi le « réel » dont il est ici question relève-t-il d'une « endo-exogénéisation » du champ phénoménal, ce qui veut dire que le réel est tenu dans la tension entre une immanetisation et l'exposition à une transcendance radicale. Cette « endo-exogénéisation » est

15 La « *Selbstständigkeit* » (terme que l'on trouve autant chez Fichte que chez Heidegger) se distingue – en insistant plus fortement *et* sur la « *stans* » *et* sur l'ipséité – de l'expression (courante en allemand) de « *Selbständigkeit* ».

16 Est-ce à dire que nous substituerions l'« image » au « phénomène » ? Nous dirions plutôt que, en déployant sa dimension de l'« autre-dans-le-même », l'image permet de clarifier la nature de la corrélation au sein de la structure *intégrale* du phénomène.

la marque même de l'imagination en tant qu'elle se présente donc comme « l'autre-dans-le-même », c'est-à-dire comme le double projet de l'« autre-pour-le-soi » et du « soi-dans-l'autre ».

Qu'entendons-nous alors par « image » ? Faute d'une meilleure traduction française (même si l'on pourrait également penser à l'« icône »), cette notion est ici choisie pour rassembler dans un seul terme différentes déterminations propres au « *Bild* » allemand. Quel en est d'abord le statut ?

L'« image » (prise dans son acception transcendantale) n'est pas proprement un concept – si par « concept » on entend une représentation de l'entendement fixant une signification dans des limites précises. Cela ne signifie pas qu'elle ne serait pas définissable, mais que son sens fondamental est d'*opérer* de façon *implicite*. C'est en effet un « concept opératoire » au sens propre (c'est-à-dire, en l'occurrence, finkien) du terme : non pas un concept qui n'est pas explicité dans une architectonique et auquel celle-ci ne ferait référence que de façon vague et indirecte, mais un concept qui proprement « *fungiert* (opère) » de façon sous-jacente dans la phénoménologie transcendantale.

Ces « opérations » ont en effet lieu à *différents niveaux constitutifs*. Nous avons d'abord introduit la notion d'« image », d'une manière générale, *pour ouvrir la possibilité permettant de considérer le phénomène autrement que dans une stricte visée gnoséologique*. Mais elle n'opère pas seulement à ce niveau « immédiat », relativement au rapport possible de la conscience à l'objet, mais encore au niveau *transcendantal*, justement, caractérisé en particulier, dans la phénoménologie générative, par des *constructions phénoménologiques* (et il convient de noter que ces trois dimensions « jouent » déjà, implicitement, au niveau de l'acception de l'image introduite plus haut).

Quelle est alors la signification « transcendantale » de l'image ? Celle-ci peut être abordée selon différentes manières (et nous verrons par la suite de quelle efficence décisive elle fait preuve). Dans un premier temps, et dans le cadre présent, nous en proposons une sorte de « constellation conceptuelle » ayant pour objectif d'en livrer la teneur définitionnelle.

L'« image » a pour nous – au niveau « transcendantal » *et* « constructif » – une triple dimension mettant en jeu des déterminations inextricables. Pourquoi une *triple* dimension ? Cela tient systématiquement à la triple acception du verbe allemand « *bilden* » (au sens 1/ d'« imager » ((*sich*) *ein Bild machen, abbilden*, etc.), 2/ de « fixer », « forger » (par exemple dans « *sich eine Meinung bilden* (= se forger une opinion) », mais aussi au sens de « *ausbilden* ») et 3/ d'« imaginer » (*einbilden*), et également au sens de « *herrichten* (construire) ») faisant « parler », chacune à sa manière, une dimension de la *Leiblichkeit* (en un sens « asubjectif » et « transcendantal »).

En appliquant cela au présent contexte, on peut déceler dans l'image toujours et à la fois une dimension « phénoménalisante », une dimension « fixante » et une dimension « configuratrice » et « générative ».

L'image *phénoménalise*, c'est-à-dire qu'elle *fait apparaître* quelque chose (et ce, de façon *illimitée*). Cela signifie que l'image est caractérisée par une *tension* qui s'avère, en réalité, être une *double tension* : d'abord, il y a une tension entre l'*apparaissant* proprement dit et *ce qui* se signale ou se manifeste à travers l'apparition. Cette tension caractérise la différence entre la mouvance infinie de ce qui « est » « en deçà » de sa phénoménalisation, d'un côté, et la relative stabilisation opérée justement grâce à l'image, de l'autre. Ensuite, il y a une *seconde tension* due au risque, incessant, que l'image échoue dans son travail phénoménalisant, et qu'au lieu de véritablement faire apparaître l'étant, elle n'en produit qu'un faux semblant ou un simulacre. La phénoménalisation est partout menacée de n'aboutir qu'à une illusion transcendante.

La première tension évoquée à l'instant exige que la vivacité fluctuante et fuyante de ce qui apparaît soit *fixée*. La deuxième caractéristique (ou dimension) de l'image est en effet sa vertu fixante et figeante. Cependant, là encore, cette « fixation » se présente sous deux aspects : toute image « fixe » et « fige », c'est le propre de l'image que d'« arrêter » une mobilité incessante, mais tandis que la première dimension de l'image la démultiplie à *l'infini* (les ordres et natures de la phénoménalisation sont *illimités*), la deuxième dimension en fait précisément par son essence fixante une image *unique*. Autrement dit, il faut distinguer entre, d'une part, la manière dont la deuxième dimension de l'image agit sur la première et, d'autre part, la façon dont la deuxième dimension de l'image *prise en elle-même* est un principe *unique* d'arrêt, de fixation, de stabilisation.

Par cette fixation même, la deuxième dimension de l'image est en même temps instauratrice d'un *écart*, condition de possibilité de toute *réflexion*. Aussi cette deuxième dimension de l'image est-elle elle aussi *doublement* caractérisée et constitue-t-elle une médiation importante entre la première et la troisième dimension de l'image.

La troisième dimension de l'image tranche à un double titre avec les deux précédentes : contrairement à la première, elle ne fait pas qu'« imager » (c'est-à-dire, au fond, *reproduire*) l'étant apparaissant dans l'image, mais elle est intrinsèquement *productrice* (c'est là le sens « positif » de l'allemand comprenant l'image non seulement comme « *abbildend* (produisant une copie) » mais précisément comme « *bildend* (configurant, formant) »); et contrairement à la deuxième, elle n'est pas figeante, mais possède un caractère irréductiblement dynamique (reflétant, bien sûr, mais à un degré supérieur – c'est-à-dire : *se réconciliant avec* – la mobilité de l'étant phénoménalisé). Positivement, cette troisième dimension de l'image constitue la règle (à la fois le schème

et la loi) de l'imager en tant que tel – c'est ici que le « dédoublement de la conscience imaginante » chez Husserl trouve sa légitimation transcendante. Aussi n'est-elle pas seulement l'unité plate (et posée « *post factum* ») de la phénoménalisation et de la stabilisation ontologique (même si à certains égards elle assure *aussi* une telle synthèse), mais sa spécificité consiste dans ce que l'on pourrait appeler (en termes fichtéens) la dimension « réflexible » de l'imagination, c'est-à-dire le type de « compréhension » inhérente à la réflexion qui ne la rabat pas sur le simple plan gnoséologique, mais la fait apparaître comme relevant d'un registre architectonique qui clarifie le rapport entre l'« imaginaire » et le « réel ».

Insistons encore une fois sur le statut de ces trois dimensions de l'image. Tout d'abord, nous l'avons déjà évoqué brièvement, elles ont un statut « transcendantal » (ni au sens kantien, ni au sens husserlien, mais au sens de la phénoménologie générative) : cela veut dire, en particulier, qu'elles ne relèvent pas d'une « expérience » (mobilisant des « descriptions »), mais qu'elles sont *construites* « phénoménologiquement », c'est-à-dire qu'elles dévoilent une nécessité ne se manifestant que dans la construction *commandée par les phénomènes* (et se tenant dans un mouvement en zigzag par rapport à ces derniers). Or, le « milieu » de cette construction phénoménologique correspond à une sphère en deçà du clivage ontologie/gnoséologie. C'est ici que l'idée d'une phénoménologie « génétique » touche à son fondement ultime et qu'elle accomplit sa réalisation la plus radicale.

En dehors de ces considérations sommaires (valant pour la phénoménologie générative en général), qu'en découle-t-il relativement au statut du *réel* impliqué par là ? Le « réel » et l'« imaginaire » se distinguent là où une conscience individuelle adopte des attitudes à chaque fois différentes (la perception et l'imagination s'excluant l'une l'autre, comme Husserl l'avait montré) qui cernent quelque chose dans deux sphères distinctes, munies respectivement d'une temporalité spécifique. En revanche, au niveau ultimement constitutif de la corrélation intentionnelle, donc au niveau de l'*image* (au sens transcendantal), l'imagination ne se tient pas face à la perception objectivante et elle n'est pas munie d'une détermination ontologique inférieure ou dérivée, mais ses « opérations » ou « fonctions » font partie intégrante de la constitution du réel. En fait parler d'un « réel nu » (radicalement indéterminé) a une légitimité profonde – à savoir sur le plan de la clarification de la « factualité » des « faits nus » et de l'« événementialité » du monde. Mais dès que cette réalité est conçue ne serait-ce que dans une détermination minimale, c'est *l'imagination qui entre en jeu*.

Or, dire qu'à ce registre constitutif ultime opère l'imagination transcendante, cela signifie en particulier qu'il ne s'agit ni d'une constitution subjective impliquant exclusivement *telle singularité concrète*, ni d'une constitution

relevant d'une structure *universelle* (et complètement « *apersonnelle* »). Aussi le lien constitutif entre la conscience et le monde, entre « Moi » et « Non-Moi », ne se laisse-t-il concevoir et appréhender qu'au niveau « imaginaire » ou « imaginal ».

Au niveau ultimement constitutif (ou « archaïque ») de l'imagination, l'opposition entre un rapport de perception et un rapport de simple fiction imaginaire est déjouée. Dans l'histoire de la philosophie, cet état de choses a déjà été pressenti à travers les expressions suivantes : « l'être ('absolu') est l'intuition de l'intuition » ou « le réel est 'réflexion de la réflexion' » (Fichte) ; ici, il s'agissait d'en extraire la teneur transposable sur un terrain phénoménologique. Le réel (en tant que déterminé) ne s'oppose pas à l'imaginaire, mais c'est l'imaginaire qui en constitue l'étoffe et le plan ordonné.